

# Exegese van de Mariahymen bij St. Efrem en Jacob van Serug<sup>1</sup>

door S.P. Brock

De Syrische literatuur zal voor velen een enigszins *terra incognita* zijn. Het is daarom nuttig om eerst even kort het veld te verkennen. Het Syrisch (ܣܘܪܝܝܬܐ - Suryoyo) is een dialect van het Aramees, de taal gesproken door Jezus. Het is verwant met het Hebreeuws en Arabisch en werd de literaire taal voor veel christenen in de meest oostelijke gebieden van het Romeinse Rijk als ook voor diegenen die nog oostelijker leefden, namelijk in het Perzische of Sassanidische Rijk (ruwweg het moderne Irak en Iran). Zo werd het Syrisch ook de liturgische en literaire taal van de kerken in deze gebieden. Het overleeft nog steeds in de rol van liturgische taal in de Maronitische Kerk in Libanon, de Syrisch-Orthodoxe Kerk en de Kerk van het Oosten (of om de bijnamen in het Westen voor de laatste twee te gebruiken; de Jacobitische of Monofysitische Kerk en de Nestoriaanse Kerk) en hun geünieerde tegenhangers.

Omdat het Syrisch voornamelijk gebruikt en overgedragen werd in ecclesiastische kringen is de meeste Syrische literatuur christelijk. Hoewel de vroegste literaire teksten terug gaan tot de tweede eeuw n. Chr. raken de bronnen pas echt wijdverbreid in de vierde eeuw. De gouden periode voor de Syrische literatuur kan gedateerd worden tussen de vierde en zesde eeuw. In deze periode vinden we de meest creatieve voorbeelden van het literaire genre waar Syrische schrijvers zo in excelleerden, namelijk de liturgische poëzie. Dit betekent niet dat in de periode daarna, na de Arabische veroveringen in de zevende eeuw, de literaire activiteiten stokten. Het wil alleen maar zeggen dat de periode van de vierde tot en met de zevende eeuw de meest vruchtbare opbrengst had en dat de grote namen op het gebied van de liturgische poëzie in deze periode van theologische discussies gezocht moet worden. Er is na de zevende eeuw, en tot op heden, nog steeds veel in het Syrisch geschreven.

Ik zal hier alleen gebruik maken van teksten uit de gouden era van de Syrische literatuur en dan voornamelijk teksten gebruiken van twee van de meest excellerende Syrische dichters uit de periode; St. Efrem († 373) en Jacob van Sarug die floreerde aan het eind van de vijfde en het begin van de zesde eeuw. De meeste thema's die ik hier aansnijdt zouden geïllustreerd kunnen worden met zowel liturgische teksten uit de Syrisch-Orthodoxe als uit de Oost-Syrische (Nestoriaanse en Chaldese) traditie. Beide tradities maken extensief gebruik van de literaire poëzie van Efrem en Jacob. Let wel; beide tradities, West zowel als Oost, maken gebruik van de symbolische en typologische exegese van de twee schrijvers. Dit feit is opmerkelijk omdat het welbekend is dat Nestorius de term Theotokos - moeder van God - voor Maria afwees. Op basis hiervan zou men dus verwacht kunnen hebben dat de Oost-Syrische liturgische teksten zich inhoudelijk minder bezigen met de rol van Maria dan de Syrisch-Orthodoxe teksten dat doen. Niets is echter minder waar: de toon van beide tradities is in hoge mate gelijksoortig. Buiten de technisch-theologische discussies om, lijken de christologische verschillen die de Syrisch-Orthodoxe Kerk, Grieks-Orthodoxe (Chalcedonensische)

---

<sup>1</sup> Onderstaande tekst is een vertaling van de inleiding door S.P. Brock in; Jacob of Serug, 'On the Mother of God', Mary Hansbury (vert.), Introduction by Sebastian Brock; St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1998.

Kerken en de Kerk van het Oosten verdelen, niet van grote invloed geweest te zijn op hun houding ten opzichte van Maria. Dus een gelovige uit de Byzantijnse traditie zal veel wat Syrische schrijvers zeggen over Maria niet vreemd in de oren klinken.

Mijn keuze voor poëzie en niet voor proza is bewust. Hoewel er een groot corpus bestaat aan pseudepigrafisch proza over Maria in het Syrisch, naast een klein aantal specifiek theologische werken, zijn het toch de poëtische werken die qua benadering het meest sympathiek en suggestief zijn, buiten de pasklare dogmatische bewoordingen blijven en zo het meeste recht doen aan de Syrisch-christelijke zienswijze ten aanzien van Maria.

Een laatst inleidende opmerking is dat de taal die de Syrische schrijvers gebruiken in hun werk over Maria erg bijbels(-geïnspireerd) is. De Syrisch-sprekende kerken bezitten hun eigen, zeer oude Bijbel, de Peshitta - waarvan het Oude Testament direct uit het Hebreeuws vertaald is en het Nieuwe Testament uit het Grieks. Dit betekent dat er een aantal verschillen bestaan tussen de Syrische, Griekse en Latijnse Bijbels. Deze verschillen hebben doorgewerkt in de exegese van individuele bijbelpassages. Bovendien was er daarnaast voor het Nieuwe Testament nog een andere, vroegere vertaling in omloop waarvan alleen de Evangelieën nog overgeleverd zijn; Efreem had alleen deze vertaling, en niet het Nieuwe Testament van de Peshitta, als ook de tweede-eeuwse Diatessaron of het 'vier-in-één Evangelie' tot zijn beschikking. De vroegere vertaling van het Nieuwe Testament was aanzienlijk vrijer dan de Peshitta. De Diatessaron voegde zelfs apocriefe elementen in de Evangelietekst in. Zo wordt bijvoorbeeld de doop van Christus in de Jordaan vergezeld door een helder licht. Een laatste belangrijke opmerking over de Syrische Bijbel is dat de Apocalyps geen onderdeel uitmaakte van de oorspronkelijke Syrische canon. Het werd pas vroeg in de zesde eeuw vertaald naar het Syrisch.

Om te beginnen neem ik een opvallende tekst; een Syrisch-Orthodoxe kalender, een exemplaar gekopieerd in 1689 in Noord-Irak. De redacteur becommentarieert de feesten van de maand maart en stelt: "het Advent viert de Kerk op welke willekeurige dag van de week de vijfentwintigste december mag vallen. Zelfs als het Advent op Goede Vrijdag valt vieren wij de liturgie omdat het Advent het begin is van al de andere feestvieringen". Dit citaat verduidelijkt op de meest heldere manier de nadruk door heel de Syrische literatuur heen op het Advent en de rol van Maria daarin. Het is het cruciale beginpunt voor de gebeurtenissen van de Incarnatie. Met andere woorden: zonder Maria geen Menswording.

De wezenlijke rol van Maria bij het Advent is een thema dat uitgebreid aan bod komt bij Jacob van Sarug in een serie metrische homilieën over de Maagd Maria. Op de eerste plaats is Maria verkozen en de visitatie van de engel Gabriël waardig omdat zij de meest perfecte sterveling is die ooit geleefd heeft:

God zag haar; hoe puur en zuiver haar ziel. En het behaagde Hem in haar te wonen; in haar die gezuiverd was van al het kwaad. Geen vrouw was ooit geweest zoals zij (B. 622).

En iets verder stelt Jacob heel direct:

Als ooit een andere vrouw dan Maria Hem behaagd had, dan had Hij de ander gekozen.

In de ogen van Jacob is Maria echter op geen enkele wijze een instrument in de goddelijke voorzienigheid; in een dramatische dialoog tussen Maria en Gabriël

onderwerpt Maria de engel aan een kruisverhoor want zij herinnert zich hoe Eva in de zonde gevallen was door achteloos in de verraderlijke list van de serpent te trappen. Jacob merkt hierbij op:

Door Eva's gehoorzaamheid kwam nederlaag en schande. Door Maria's woorden kwam Leven, Licht en Overwinning (B. 631).

Alles draait hier om Maria's antwoord aan de engel. Jacob wijst zeer stellig de toen kennelijk in bepaalde kringen geldende visie af, dat het Woord Maria's schoot binnenging *vóór* de engel gesproken had. Dit zou namelijk impliceren dat haar antwoord een uitgemaakte zaak zou zijn. Hij stelt dat het eerder zo was dat;

Op het moment dat zij bevestigend antwoordde, ontving zij (let. ontving de vrucht) in haar schoot (B. 739).

Voordat wij het onderwerp van het Advent verlaten moeten drie tamelijk op zichzelf staande kenmerken van de Syrische traditie met betrekking tot het Advent genoemd worden. Op de eerste plaats de Logos of het Woord. In de Syrische traditie gaat de Logos letterlijk via haar oor bij Maria naar binnen:

Door haar oor trad het Woord binnen en verbleef heimelijk in de schoot (citaat toegeschreven aan Efreem, *H. Mary*. XI, 6).

Deze woorden van Efreem representeren een gemeenplaats onder Syrische schrijvers. Zoals we later zullen zien was dit – ons vreemd in de oren klinkende – idee erg populair om typologische redenen; Maria's gehoorzaamheid wordt gecontrasteerd met de opstandigheid van Eva.

Het tweede kenmerk betreft de exegese van Lucas 1:35 '...De Heilige Geest zal over u komen en de kracht des Allerhoogste zal u overschaduw...' Het is voornamelijk, maar zeker niet alleen, Jacob van Sarug die de exegetische structuur van dit vers vorm geeft. Op een aantal plaatsen in zijn werk maakt hij onderscheid tussen de 'Geest', zijnde de Heilige Geest die eerst Maria's schoot sacreert en de 'Macht' zijnde het Woord, dat daarna de schoot binnen gaat en daar woont. De reden voor deze vorm van exegese is evident grammaticaal: in het Syrisch is *ruha* of 'geest' vrouwelijk en in de vroeg-Syrische literatuur wordt de Heilige Geest, *ruha d-qudsha*, daarom grammaticaal voornamelijk geconstrueerd als een vrouwelijk woord. Echter, onder Griekse invloed werd het later als een mannelijk woord beschouwd (het Syrisch heeft geen neutraal geslacht). Het Syrische woord voor 'Macht' echter is mannelijk (terwijl het Griekse woord daarvoor, *dunamis*, vrouwelijk is). Men zou dan gedacht kunnen hebben dat dit grammaticale kenmerk van 'Geest', zijnde van het vrouwelijke geslacht, een belangrijke rol gespeeld heeft in de manier waarop de Syrisch-sprekende kerken dachten over de Heilige Geest. Op een paar uitzonderingen na, onder meer de exegese van Lucas 1:35, is dit blijkbaar niet zo geweest – tenminste, niet in de ons overgeleverde teksten.

Het derde kenmerk is van een andere orde en betreft de kalender. In de Oost-Syrische traditie wordt de periode van Advent (zoals die in het Westen genoemd wordt) aangeduid als 'Annunciatie'. Door het gebruik van het woord Annunciatie wordt meer de nadruk gelegd op de intieme relatie tussen Maria's initiële acceptatie (door God) en de gevolgen daarvan, de Menswording en geboorte.

Ik zal slechts vluchtig het thema van de geboorte van Christus behandelen omdat ik langer in wil gaan op het onderwerp van Maria en het Oude Testament. Syrische schrijvers benadrukken met regelmaat de eeuwige maagdelijkheid van Maria maar beschouwen het als een mysterie, een mysterie waarin niet gewroet moet worden. Uit Jacob's werken komt naar voren dat er mensen waren die ageerden tegen dit dilemma: "als de Menswording een realiteit is dan is de maagdelijkheid tijdens de bevalling onmogelijk; als echter Maria maagd was tijdens de bevalling dan is de Menswording niet werkelijk". Jacob wijst dit af als een fout dilemma omdat het geen rekening houdt met het 'wonder' van de Menswording zelf: zulk een mysterieuze gebeurtenis gebeurt op een wonderbaarlijke manier waarbij de fysiologische natuurwetten doorbroken worden. Deze houding is zeer in lijn met die van de Griekse Kerkvaders en, zoals we onder zullen zien, een houding die een typologische fundering kreeg.

Laten wij ons nu wenden tot het onderwerp van Maria en het Oude Testament. De vroeg-Syrische exegese van de Bijbel was in essentie typologisch, dat wil zeggen dat relaties tussen mensen, objecten en gebeurtenissen uitgezocht en bij elkaar gebracht werden ofwel elkaar complementierend ofwel elkaar contrasterend. Deze vorm van typologische bijbeluitleg komt in twee soorten: enerzijds kan het puur historisch zijn, beperkt tot het kader van de bijbelse openbaring. De Adam-Christus typologie van Paulus behoort tot deze categorie. Wij zullen ons later richten op de Eva-Maria typologie die voor het eerst gevonden wordt bij Justinus Martyr uit de tweede eeuw. Anderzijds kan de typologie betrekking hebben op de relatie tussen deze wereld en de hemelse wereld. Dit spectrum kan het best omschreven worden als een symbolische typologie. Vaak worden de twee typologieën, historisch en symbolisch, simultaan gebruikt en vaak ook op een zeer uitgewerkte manier.

Voor een vruchtbare geest als die van Efreem kunnen deze typen of symbolen (in het Syrisch worden zij meestal 'mysteries' genoemd) overal gevonden worden. Ergens in zijn werk klaagt hij zelfs een keer in zelfspot:

Deze Jezus heeft zo veel symbolen geproduceerd dat ik in hun zee gevallen ben.

De poëzie van Efreem zit vol allusie, wisselt continue van de ene set symbolen naar de andere en eist erg veel van de lezer. Wil de lezer Efreem's poëzie echt leren begrijpen dan zal hij de Bijbel net zo goed moeten kennen als Efreem die kende. Veel van deze typologisch-exegetische exercities kunnen op de moderne lezer als gedwongen of zelfs als 'onjuist' overkomen. Ik denk echter dat als wij op deze manier redeneren wij ons misleiden en te veel denken in absolute termen van 'juist' en 'onjuist'. Juist het feit dat twee van zulke typologisch-exegetische exercities, die naast elkaar logisch incompatibel zijn, vaak juist wel naast elkaar gevonden kunnen worden, duidt eerder op mogelijke modellen die ons voor worden gehouden en wiens doel het is om het mysterie dat niet volledig verklaard kan worden inzichtelijk te maken, dan op een 'correcte exegese' zoals de moderne theologische wetenschap die ons zo graag wil opleggen.

Efreem en zijn collega-dichters annex exegeten houden de lezer een tuin vol veelsoortige bloemen voor. De lezers zijn de bijen die, als zij in de tuin uitgaan op zoek naar honing, genieten van de geur van alle bloemen als geheel. Echter, elke individuele bij zal neerstrijken alleen op die bloemen waar hij het meest door aangetrokken wordt.

Deze vorm van exegese is in feite bedoeld als een hulp bij de devotionele contemplatie en die mij als zodanig bij uitstek succesvol lijkt. Dat het zeer zeker het karakter heeft van het produceren van mythen moet niet gezien worden als afdoen aan

haar waarde omdat de mensheid nou juist precies altijd de mythologie, in de juiste zin van het woord, gebruikt heeft om te begrijpen wat voorbij de grenzen van het menselijk begrijpen ligt. De mythologie voorziet gewoonweg in meerdere mogelijke analogieën en modellen – en dat is precies wat de Syrische poëten doen.

Bovendien, wat deze schrijvers aanbieden is niet alleen spirituele genot maar ook esthetisch genot. Hun typologische exegese heeft zich namelijk ook ontwikkeld tot een soort kunstvorm waarbij de externe symmetrie van ingewikkelde typologische patronen ook bedoeld is ter vermaak - naast de innerlijke spirituele inhoud.

Syrische schrijvers zagen een overvloed aan typen en symbolen – ‘ark’, ‘tempel’, ‘aardewerk’ of ‘strijdwagen’ – van Maria in de Bijbels die zij lazen. De meeste van deze waren objecten die iets heiligs *bevatten*; of in andere woorden, in wezen christocentrisch van karakter zijn. Ik zal mij hier beperken tot één bijzonder domein dat van fundamenteel belang is, de Eva-Maria typologie.

Om te beginnen is het behulpzaam om de verscheidene gebruikswijzen van deze parallellie te laten zien. De Eerste Adam-Tweede Adam typologie van Paulus zou als logische uitbreiding de vergelijking van Maria met de Aarde waaruit de Eerste Adam voortkwam vereisen. Dus een parallel tussen Maria-Aarde en niet één tussen Maria-Eva. Dit patroon wordt inderdaad gevonden bij Syrische schrijvers; Efreem stelt het zo:

De maagdelijke aarde uit de oudheid bracht Adam de heer van de aarde voort.  
Heden heeft echter een andere maagd Adam de Heer van de hemel geboort (H.  
*Nativ.* 1, 16).

In bovenstaand citaat wordt de relatie moeder-kind weergegeven in een eenvoudige, contrasterende vorm. Efreem geeft in dit gedicht ook een meer subtiele en gecompliceerde typologie door middel van een combinatie van de moeder-kind relatie met de parallellie tussen Adam, die Eva voortbracht, en Maria, die Christus baarde; ook hier staat de genetische relatie centraal, in het bijzonder haar mysterieuze wezen:

Adam bracht weën op de vrouw die uit hem voortkwam, Heden heeft zij (Maria), die hem een Verlosser baarde, echter die woelingen ingelost. Een man (Adam) die zelf geen geboorte kende, bracht Eva de moeder voort: hoe veel meer moet Eva's dochter (Maria) dan gelooft worden geboort te hebben zonder de inmenging van een man (H. *Nativ.* 1, 14-15).

Bij Jacob vinden we dezelfde redenering:

Zoals onze vader (Adam) onze moeder voorbracht zonder gemeenschap, zo baarde Maria net zoals Adam had gedaan voor hij zondigde. De Heilige Geest blies in Adam's gezicht en hij bracht Eva voort: ook Maria ontving deze Geest en zij bracht een Zoon voort. Adam bracht zonder gemeenschap 'de moeder van alle levende dingen' voort. Zo tekende hij de geboorte van onze Heer, de bron van al het leven, op.

Efreem en Jacob vatten het patroon van Adam, Eva-Maria, Christus hier tweevoudig op door de verbinding van de woordparen in spiegelbeeld op elkaar te reflecteren (chiasmisch): Maria lijkt op Adam in haar miraculeuze voortbrenging van een kind terwijl ze tegelijkertijd ook lijkt op Eva en zo, de standaard typologie volgend, lijkt Christus op Adam.

Het primaire doel van ons volgende onderwerp, de Eva-Maria typologie, is natuurlijk het contrast weer te geven tussen Zondeval en Restauratie en niet tussen relaties als in de bovenstaande voorbeelden. Het lijkt er op dat er twee tamelijk verschillende visies zijn met betrekking tot de relatie tussen Eva en Maria. Enerzijds de cyclische visie op de heilsgeschiedenis waarbij Maria herstelt wat Eva heeft veroorzaakt. Maria's startpunt is dan als het ware de toestand waarin Eva de mensheid had achtergelaten. Middels de Menswording van Christus gelukt het Maria de mensheid terug te brengen in het Paradijs, de staat van vóór de zondeval. Ik zal dit de 'dynamische' visie noemen. Anderzijds kan men de positie van Maria *tijdens* haar leven vergelijken met Eva's leven van vóór de Zondeval. Dit zal ik de 'statische' visie noemen. De dynamische visie is ouder dan de statische visie en voorzover bij mij bekend was het de standaard zienswijze van de Kerkvaders, van welke taal ook; het is zeker het standpunt van de twee dichters die het meest over het onderwerp Maria schreven, Efreem en Jacob.

Aangezien echter de meeste schrijvers alleen geïnteresseerd waren om Maria in het licht van de Menswording te beschrijven, verwijzen zij vanzelf naar haar in termen van de Eva van vóór de Zondeval. Zo zou een onoplettende lezer kunnen gaan veronderstellen dat wat gezegd is, in paradijselijke termen, over Maria *na* de Menswording in gelijke mate ook gold voor haar hele leven daarvóór; op dit niveau belanden wij op het punt dat ik de 'statische' visie noem. Het is deze statische visie die ten grondslag ligt aan de verschillende apocriefe Levens over Maria. Ik denk ook dat dit de grondslag is voor de minder fortuinlijke trends in de Westerse Maria-devotie.

Verbonden aan dit probleem van de statische visie is dat de typologieën letterlijk opgevat worden; "to take as literal truth what was originally intended to be the language of the symbol, poetry, metaphor midrash, myth (in the good sense of the word) or whatever one may like to call it". Dit is een probleem dat veelvuldig bespeurd kan worden in de geschiedenis van godsdiensten. Het is eigenlijk een fundamentalistische benaderingswijze die typologieën fixeert en deze gebruikt voor het produceren van rigide dogma's terwijl de typologische benadering van de Bijbel door de Syrische Kerkvaders (en natuurlijk ook bij andere) in essentie juist vloeiend is en weigert zichzelf te laten inperken in dogmatische leerstellingen aan de ene kant of door de voorwaarden van de moderne bijbelwetenschap en haar bevindingen aan de andere kant. Men zou zich zelfs kunnen afvragen of de Syrische benadering niet de opening biedt voor een *via tertia* voor het dilemma waar het westerse christendom van de twintigste eeuw mee geconfronteerd wordt. Een christendom dat in dilemma is met zichzelf; een christendom dat klem zit tussen de liberaalkritische benadering van de Bijbel, volgens velen zal dit zeer destructieve gevolgen hebben, en een onaangename, fundamentalistische benadering. Als kanttekening moet natuurlijk wel gerealiseerd worden dat de typologische exegetische, vanuit en door haar aard, geen enkele claim op wetenschappelijke objectiviteit doet omdat het tot een totaal andere modus van denken behoort.

De parallellen en contrasten tussen Eva en Maria worden erg gedetailleerd opgetekend door de Syrische dichters. Hun liefde voor symmetrie heeft een aantal puur 'mythologische' elementen voortgebracht zoals het eerdergenoemde merkwaardige doch grappige idee dat Maria zwanger werd door haar oor om het contrast met Eva's ongehoorzaamheid die luisterde naar de serpent, te tonen; de zonde wordt verbeeld als binnenkomend door het oor, als gif, toen de serpent tot haar sprak.

Een ander terugkerende beeldspraak is dat van het 'Gewaad der Glorie'. Volgens de wijdverbreide Syrische traditie (waarschijnlijk van Joodse afkomst) werden Adam en Eva ontdaan van hun oorspronkelijke 'Gewaad der Glorie' toen zij uit het paradijs verbannen werden. Met de komst van Christus is echter het 'Gewaad der Glorie' weer

hersteld voor de mensheid middels het sacrament van het doopsel. Maria's wezenlijke rol wordt hierbij nogmaals door Jacob benadrukt:

De tweede Eva baarde het Leven tussen de stervelingen. Ze streepte het door haar moeder Eva gemaakte schulddocument door. Het kind (Maria) reikte haar hand ter ondersteuning aan haar oude en gebroken moeder (Eva); zij hief haar op uit de Val die de serpent bewerkstelligd had. Het was de dochter (Maria) die het gloriegewaad weefde en het gaf aan haar vader (Adam); en hij bedekte daarmee zijn lichaam, dat naakt geweest was sinds de affaire met de boom (B. 616).

Zoals we later in een ander verband nog zullen zien is dit 'Gewaad der Glorie' in essentie een symbool voor de doop; volgens de overlevering werd Adam begraven op Golgotha en daar was hij gedoopt in het water en bloed dat vloeide uit de zijde van Christus (Joh. 19:34).

Hoewel het geen directe relevantie heeft voor ons thema kan vermeld worden dat het beeld van het schulddocument<sup>2</sup>, zoals we dat in het bovenstaande citaat van Jacob van Sarug gezien hebben, zeer vaak gebruikt werd. Zo vaak zelfs dat het een stroom van 'document'-beeldspraak heeft voorgebracht. Zo kan bijvoorbeeld het schulddocument dat Satan aan Eva gaf, gecontrasteerd worden met het beeld van Gabriël die een 'koninklijk schrijven' met de blijde boodschap van het Advent komt brengen. Het was niet voor niets dat het Aramees de griffietaal van het Achaemidische Rijk was.

Ingeweven in de basis Eva-Maria typologie vindt men vele logische extensies van de oorspronkelijke tegenstelling tussen Eva en Maria. Ik zal hier kort ingaan op één van deze extensies. Toen Adam en Eva eenmaal verbannen werden uit het Paradijs werd de ingang bewaakt door een cherubijn met een wentelend zwaard (Gen. 3:24). Het is Maria die door Christus te baren, dit obstakel wegneemt. In de woorden van Jacob:

Door Maria werd het gesperde pad naar Eden weer begaanbaar; de serpent vluchtte en mensen konden weer oversteken naar God. Door toedoen van Maria stak de cherubijn zijn zwaard weg om niet meer te waken over de Boom des Leven (d.w.z. Christus). De Boom heeft zichzelf nu gegeven om gegeten te worden (B. 637).

Het was dit zwaard uit Genesis 3:24 dat door Syrische schrijvers vaak typologisch verbonden werd met de lans die Christus' zijde spietste in Joh. 19:34 (vaak wordt één en hetzelfde Syrische woord gebruikt voor beide - zwaard en lans) en het water en het bloed dat uit de gespierde zijde kwamen, werden vaak in sacramentele zin geïnterpreteerd – Doopsel en Eucharistie; met andere woorden, geïnterpreteerd als zijnde nog een aspect van de terugkeer naar het Paradijs. Maria en de sacramenten worden dus voorgesteld als hebbende vrijwel identieke rollen; en we komen op dezelfde vergelijking uit, één die net zo veelvuldig wordt gebruikt als die tussen Maria en de sacramenten, als wij de typologische relatie tussen Adam's rib en Christus' zijde beschouwen; Adam's rib dat leven geeft aan Eva wordt vergeleken met Christus' zijde dat 'leven geeft' aan de sacramenten. We hebben al gezien hoe Jacob ook Adam's voortbrengen van Eva vergeleek met Maria's voortbrengen van Christus, en dit wordt bijgevolg het theoretische equivalent van Christus' zijde dat het leven geeft aan de sacramenten. Zulk een typologisch patroon

---

<sup>2</sup> Uit Kol. 2:14: 'oorkonde met al haar bepalingen' (Willibrord) of 'document met voorschriften' (NBG) (vert.).

wordt natuurlijk nooit expliciet gegeven door Jacob maar de impliciete aanwezigheid is karakteristiek voor de grote flexibiliteit in de “*communicatio typorum*”, als ik mij zo mag uitdrukken, die men kan vinden bij deze Syrische dichters. We zullen veel van hetzelfde gebruik van impliciete typering zien in verband met het laatste onderwerp dat ik wil behandelen, Maria en de doop.

Voor Efrem was Christus' geboorte uit zowel Maria als uit de Vader een indicatie dat ook de mens een tweede geboorte behoeft, d.w.z. in de doop; en weer geeft de chiastische structuur van dit soort typologieën de artistieke symmetrie weer waarvan de Syrische dichters zo hielden. Een aantal factoren suggereerden deze verbinding voor Efrem. Ten eerste moet men herinneren dat in de dagen van Efrem de geboorte van Christus en Zijn doopsel nog op dezelfde dag gevierd werden<sup>3</sup> en dat, tenminste in bepaalde regio's, doopsels werden gehouden op deze dag in plaats van tijdens Pasen. Ten tweede werden de verbanden tussen Maria en de doop gesuggereerd door het karakteristieke Syrische gebruik van het beeld van het doopwater als een moederschoot en het feit dat Christus' aanwezigheid in de Jordaan in de vroege Syrisch-sprekende kerk alom beschouwd werd als een potentiële heiliging van al het doopwater. De parallelie die zo ontstaat tussen Christus in de schoot van Zijn moeder en in de 'schoot' van het water van de Jordaan leidt Efrem ertoe Christus' eigen aanwezigheid in Maria's schoot te zien als het equivalent van *haar* eigen doopsel:

Het Licht vestigde zich op Maria, als op een oog; het reinigde haar geest, het zuiverde haar begrip, het reinigde haar gedachten, het deed haar maagdelijkheid schitteren. De rivier waarin Christus gedoopt werd ontving Hem symbolisch opnieuw, de vochtige moederschoot van het water baarde Hem in alle zuiverheid en omringde Hem in heiligheid, deed Hem opprijzen in glorie. In de zuivere schoot van de rivier zou je de mensendochter moeten herkennen. Zij die zonder de hulp van een man ontving en baarde zijnde maagd. Die middels een gave de Heer van die gave opvoedde (*H. Eccles. XXXVI, 2-4*).

Hierbij moet opgemerkt worden dat voor Efrem Christus' hele leven op aarde, van de geboorte tot de opstanding, samenkomt in Zijn doop. Alleen zo kan de duidelijk zichtbare omkering in de tijd van het doopsel van Maria begrepen worden. In een citaat waarin hij het woord richt tot Christus maakt Efrem dit meer expliciet.

U baarde Uw eigen moeder in de wedergeboorte uit het water (*H. Nativ. XVI, 9*)

Iets verderop in de homilie zegt hij hetzelfde alleen nu in termen van het bovengenoemde beeld van het “Gewaad der Glorie”: (Maria spreekt)

De Zoon van de Allerhoogste kwam en huisde in mij en ik werd Zijn moeder. Zo ik Hem baarde – Zijn tweede geboorte – zo baarde Hij ook mij voor de tweede keer. Hij nam aan Zijn moeders gewaad – Zijn lichaam; ik nam Zijn glorie aan (*H. Nativ. XVI, 11*).

---

<sup>3</sup> De Epifanie of Driekoningen. Syrisch ‘denghe’ op 6 januari. In de westerse kerken wordt op deze dag de verschijning van Christus aan de drie Wijzen gevierd. In het Oosten oorspronkelijk dus de geboorte en het doopsel van Christus (vert.).

Meer verbanden tussen Maria en de doop worden gegeven in het beeld van Christus als vuur; vooral veel voorkomend bij Efreem:

Vuur en Geest bevinden zich in de schoot van haar die U baarde, Vuur en Geest zijn in de rivier waarin U gedoopt werd, Vuur en Geest zijn in onze doop; En in het Brood en de Beker is Vuur en de Heilige Geest (H. Fid. X, 17).

Efreem's uitbeelding van Maria's doop wordt uitgebreid door Jacob van Sarug in een merkwaardige passage waarin hij de doop van Johannes de Doper laat plaats vinden in de schoot van zijn moeder Elizabeth tijdens het Maria's bezoek aan haar:

Maria's groet vervulde daar de rol van de priester: Elizabeths' rol was als een moederschoot voor de doop; De Zoon van God zond de Geest neer uit Zijn eigen wezen en het kind Johannes, zich nog in de schoot van zijn moeder bevindend, werd gedoopt door de Heilige Geest (B. 646-7).

Met dit enigszins merkwaardige beeld kunnen we afsluiten. Met betrekking tot passages als deze is het belangrijkste te herinneren dat de Syrische dichters voorzien in deze schat aan fantasmagorische beelden en deze caleidoscoop aan 'mythologische' beelden, als contemplatieve hulpstukken om een diepere waardering en begrip te krijgen voor het mysterie dat de Menswording omgeeft: 'To take them at their face value would be to misunderstand them completely and totally'.

Als men de vroeg-Syrische literaire benaderingen van Maria zou willen samenvatten, denk ik dat het terecht is te zeggen dat zij altijd gezien wordt als staand in relatie tot de Menswording en nooit *in vacuo*. Op orthodoxe iconen wordt de Maagd gewoonlijk uitgebeeld met de Mensgeworden Christus in haar armen als symbool voor haar rol van coöperatie in de heilseconomie; de iconografische traditie moet hier alleen ter verduidelijking van de christocentrische benadering gezien worden aangezien de Syrisch-sprekende kerken eigenlijk weinig gebruik maken van iconen. De relatie van Maria met de Heilige Geest is ook altijd duidelijk ingekaderd: de Heilige Geest is in wezen de Heiliger terwijl Maria de Geheiligde *bij uitstek* is. Deze coöperatieve relatie krijgt haar perfecte uitdrukking in de woorden van het Niceense Credo (in de oosterse vorm): '...geboren uit de Heilige Geest *en* de Heilige Maagd Maria'.

Sebastian Brock